As "Categorias do Entendimento" na Formação da Antropologia

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

1. INTRODUÇÃO

A transformação da categoria em centro do pensamento sociológico no momento de sua instauração, ocorrida na segunda metade do século passado e nas duas primeiras décadas deste na França, não se deu de uma maneira fortuita. Insere-se na problemática da própria fundamentação da sociologia como uma disciplina autônoma, a um só tempo diferenciada, de um lado, da Filosofia e, de outro, da Psicologia, disciplinas limites da nova ciência emergente. O campo coberto pela noção de categoria é o do entendimento, exaustivamente tratado pela Filosofia Crítica surgida um século antes na Alemanha com Emmanuel Kant (1724-1804) e ainda extremamente influente — junto com o hegelianismo — na França de Durkheim (1872-1917), de Lévy-Bruhl (1857-1939) e de Marcel Hauss (1872-1950). No presente artigo procuraremos rastrear o surgimento da categoria enquanto noção apropriada por uma ciência do homem, ou uma antropologia, obsecada em encontrar um discurso próprio, legitimador de um campo disciplinar inteiramente novo.

Ao procedermos a uma verdadeira arqueologia da noção, nem por isso deixamos de estabelecer limites às nossas indagações, circunscrevendo-as a uns poucos autores, escolhidos para um tratamento mais detido. Além dos acima mencionados, acrescentamos Octave Hamelin (1856-1907), cuja obra *Essai sur les Éléments Principaux de la Répresentation,* atua como um texto mediador entre as filosofias kantiana e hegeliana e o pensamento produzido pela chamada "École Fran-

çaise de Sociologie". A maior razão dessa regressão na história das idéias é a esperança de estarmos contribuindo para uma melhor compreensão de certas vogas do momento na Sociologia e na Antropologia Social, tais como nos parecem ser os estudos de ideologia e de simbolismo que, de certo modo — como se procurará demonstrar — reeditam alguns dos temas e das preocupações em grande medida já presentes naqueles clássicos do pensamento sociológico. A rigor se poderia dizer que o grande objetivo de então era o de dar conta das categorias do entendimento de sociedades e povos concretos, como condição prévia à compreensão do pensamento humano ou, como falavam os filósofos, da natureza do espírito humano.

Hoje, a preocupação sobre o pensamento humano renasce na Antropologia com significativo vigor e, de certa maneira, renova-a e torna-a um campo privilegiado de indagação, onde a pesquisa empírica e a reflexão teórica se articulam e juntas buscam desvendar o enigma: até que ponto a sociedade se "reproduz" (ou se representa) no pensamento? A obra de Claude Lévi-Strauss e a de Louis Dumont — para ficarmos com dois dos mais destacados autores herdeiros dessa mesma tradição intelectual — respondem, cada uma a seu modo, a esse desafio. A avaliação sistemática dessas respostas não será, contudo, tentada neste artigo. Procuraremos, apenas, indicar determinadas características desses autores no tratamento da temática das categorias do entendimento, para concluirmos com algumas considerações sobre a significação do seu estudo atual e em perspectiva.

2. Os Fundamentos Filosóficos da Representação: Hamelin

Steven Lukes, em seu exemplar estudo sobre Durkheim (Lukes, 1977), revela-nos a estrieta amizade e íntimo relacionamento intelectual que havia entre Durkheim e Octave Hamelin, particularmente durante o período (de 1887 a 1902) em que aquele esteve vinculado à Faculdade de Letras de Bordeaux. Ambos formavam com Georges Rodier "um trio brilhante e celebrado, ligado por estreitos elos de amizade e por uma devoção comum ao racionalismo e a uma hostilidade comum àquelas filosofias da vida e da ação que eles acusavam de colocar o intelecto nas sombras" (Lukes, 1977: 104; as aspas internas à citação, *apud* Lukes, referem-se a texto de Lacroze, 1960:2). Não seria especulação dizer-se que o campo intelectual em que se movimentava Durkheim

num dos seus períodos mais férteis quando, praticamente através de seus primeiros escritos e cursos ministrados em Bordeaux, fundamenta a sociologia nascente, era claramente dominado pela filosofia kantiana, notadamente por sua versão francesa, via Charles Renouvier. Ambos, Durkheim e Hamelin, foram alunos de Renouvier na *École Normale Supérieure* e, como tais, foram marcados pelo neokantismo, ou "neocriticismo" do mestre. A doutrina das categorias formulada por Kant em sua *Crítica da Razão Pura* recebeu uma importante leitura por parte de Renouvier que por sua vez — pelo que é lícito imaginar — teria sido bem absorvida por seus alunos. Por essa leitura o "a priorismo" kantiano das categorias do entendimento (e das formas *a priori* da sensibilidade, como assim são concebidos o espaço e o tempo em sua "Estética Transcendental", primeira parte da *Crítica*), é interpretado restritivamente: para Renouvier "criticismo subordina a razão teórica à razão prática" (Renouvier, 1869: 14), num claro fortalecimento do papel da vontade e da escolha na constituição da Razão, no que diz respeito aos princípios fundamentais que ordenam a nossa experiência (cf. Lukes, 1977:56). Tal restrição poderia ter sido responsável pelo direcionamento da pesquisa durkheimiana na busca da constituição de uma epistemologia sociológica, iniciada com "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", escrito com Marcel Mauss em 1903, e encerrada com *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: le Système Totémique en Australie,* publicada em 1912. Porém, mais do que influenciado por Renouvier, poder-se-ia dizer que foi a crítica desenvolvida por Hamelin à doutrina kantiana das categorias e ao próprio neo-kantismo de Renouvier, a maior responsável pela orientação epistemológica de Durkheim (cf. Lukes, 1977:435).

O quadro kantiano das categorias do entendimento, tal como aparece na *Crítica da Razão Pura* (1781; edição consultada, 1945) em sua segunda parte denominada "Lógica Transcendental" (especificamente em sua primeira divisão intitulada "Analítica Transcendental") relaciona a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação* e a *modalidade* como as quatro classes de conceitos verdadeiramente fundamentais do entendimento puro. Omitindo-nos de entrar nos aspectos mais complexos e mais técnicos da *Crítica,* cabe dizer, brevemente, que a noção de entendimento puro deriva do seu caráter *a priori,* a saber, de qualquer idéia ou conhecimento anterior à experiência (anterioridade que não deve ser con-

siderada cronológica ou psicológica, senão como anterioridade lógica — aliás, já contida na filosofia de Leibniz). Essas categorias ou conceitos imprimem inteligência ao "dado" captado por nossa sensibilidade através de suas formas (igualmente) *a priori*, que são o tempo e o espaço: são formas *a priori* da sensibilidade (estudadas na primeira parte da *Crítica*, em sua "Estética Transcendental"), por intermédio das quais esse "dado", essa "matéria diversa", organiza-se preliminarmente para oferecer-se aos conceitos do entendimento; pela forma do tempo, essa "matéria diversa" se sucede; pela do espaço, ela se justapõe. A articulação entre as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias *a priori* do entendimento é, assim, a condição de nosso conhecimento.

Hamelin, em seu *Essai sur les Éléments Principaux de la Représentation* (1907; edição consultada, 1925), discute extensamente os conceitos de tempo e de espaço para incluí-los no quadro das categorias do entendimento. "Nós nos separamos dele (Kant) quando ele exclui o tempo do entendimento e o relega à sensibilidade erigida em domínio à parte" (Hamelin, 1925:67). E, mais adiante, sobre o espaço, escreve: "O erro de Kant, semelhante àquele que nós lhe reprovamos a propósito do tempo, é de não fundar solidamente a realidade do espaço colocando-o entre os conceitos em lugar de rejeitá-lo para fora do entendimento" (Hamelin, 1925:84). A seguinte observação, de um comentador de Hamelin, poderá ajudar a compreender suficientemente — para os objetivos deste artigo — o teor do argumento contra Kant: "Se para Kant temos uma experiência intuitiva, formada pelo espaço e pelo tempo, separada do entendimento definido pelas categorias, nós não viveremos senão na mediação; o entendimento passa pelo intermédio das formas *a priori* para atingir uma experiência que será sempre 'fenomenal' e onde (...) o fenômeno não será mais do que a aparência de uma coisa em si inconhecível (...). Ao contrário, o neocriticismo e, por uma razão mais forte, o sistema de Hamelin (...) pensa alcançar um fenomenismo integral, isto é, uma teoria do conhecimento onde a aparência se basta ("se suffit"), o que implica suprimir toda mediação: primeiro, entre o sensível, o espaço e o tempo (a definição de fenômeno como a aparência de alguma coisa que aparece vem a ser um absurdo; em Hamelin, a coisa, o objeto será espaço, tempo, como é a relação, o número, a causalidade, etc.); segundo, entre a intuição e o entendimento, fazendo entrar o espaço e o tempo no domínio do entendimento, tor-

nando-os categorias da mesma maneira que a relação, o número, a causa, etc.." (Puech, 1927:46) Embora a filosofia de Hamelin seja sobretudo uma lógica (uma lógica sintética, constituída por meio de oposições), ela desemboca numa ontologia, numa concepção do Ser que nesse sentido difere do kantismo, tornando o *noumenon* ou a "coisa em si" irrelevante para a questão do conhecimento. O fenômeno é o Ser, e este, como Totalidade dos fenômenos, é o conjunto das categorias que para Hamelin, ao contrário de Kant, estão hierarquizadas (tendo em seu cimo a categoria de Relação). Porém — como assinala André Darbon, outro comentador de Hamelin —, "as primeiras dessas noções (as mais abstratas, pois que (...) o movimento dialético vai do abstrato ao concreto), a relação [esta certamente a mais abstrata], o número, o tempo ou espaço não têm senão uma pobre realidade, uma realidade deficiente pois elas não são suficientes por si mesmas e o espírito procurando concebê-las, não se detém, mas as ultrapassa" (Darbon, 1929-73). E essa ultrapassagem se faz no sentido da superação do hiato kantiano entre realidade (*noumenon*) e existência (fenômeno ou "aparência"). Para Hamelin "a existência é a realidade levada ao seu ápice; a realidade não é mais abstrata e deficitária, mas que, rica de todas suas determinações, tomou esta forma concreta que é a própria existência" (Darbon, 1929:74).

Não cabe continuar mais nossa incursão no pensamento de Hamelin, salvo se desejássemos assinalar toda a sua influência na sociologia durkheimiana, o que o objetivo deste artigo não comporta. Importa assinalar que Durkheim, ao incorporar o tempo e o espaço no rol das categorias do entendimento, cujas raízes históricas buscava contra o apriorismo kantiano, fundamenta-se no *Essai* de Hamelin: "Dizemos que o tempo e o espaço são categorias porque não há nenhuma diferença entre o papel que desempenham essas noções na vida intelectual e o que desempenham as noções de gênero ou de causa" (Durkheim, 1968:13).[1] Nesse momento, aparta-se também de Hamelin quando afirma "a origem não mais lógica mas histórica das categorias do entendimento, acreditando descobrir que elas são elaboradas no

1 "Deve-se entender por categoria hameliniana uma forma de idéia clara e distinta à maneira cartesiana, tendo, num sentido, uma natureza e uma evidência *a priori*, definindo assim uma essência; e também um conceito lógico no sentido técnico do termo. A refutação a Kant, notadamente a propósito do tempo, posteriormente do espaço, demonstra, a título de contraprova da negação contra

seio do pensamento religioso [e] que a ciência as tomou da religião, e que as faculdades intelectuais se formaram 'por uma penosa reunião de elementos tomados das fontes mais diferentes, as mais estranhas à lógica e laboriosamente organizadas" (Darbon, 1929:42). Passemos para os argumentos sociológicos de Durkheim.

3. A Sociologia das Categorias do Entendimento: Durkheim

A importância da teoria durkheimiana das categorias não pode ser aferida por seu significado intrínseco, mas também pelo papel que representou na própria fundamentação da sociologia, como uma disciplina especial, separada tanto da filosofia quanto da psicologia. Embora Durkheim ainda não fale em categoria, mas em representação coletiva, já em seu trabalho de 1898 ("Représentations individuelles et représentations collectives") esse papel fica claramente traçado. A teoria geral das representações coletivas em Durkheim nasce com propósitos que vão além de uma explicação dos fenômenos sociais, porquanto buscam igualmente constituir a própria base epistemológica da nova disciplina. Escreve Durkheim: "Existe, na raiz de nossos juízos, um certo número de noções essenciais que dominam toda nossa vida intelectual; são as que os filósofos, depois de Aristóteles, chamam as categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc." (Durkheim, 1968:13). Mas se essas categorias são representações coletivas, nem todas as representações coletivas são categorias. Estas são "os quadros sólidos que encerram o pensamento"; "as outras noções são contingentes e móveis; concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas (as categorias) parecem-nos quase inseparáveis do funcionamento de nosso espírito. São como a ossatura da inteligência" (Durkheim, 1968:12-13).

Tal como Hamelin, Durkheim assimila a categoria ao conceito (cf. nota 1), vendo-o "senão universal, ao menos universalizável". "Esta universalidade de conceito — explica Durkheim em nota de rodapé — não deve ser confundida com sua generalidade, são coisas muito diferentes. O que

---

a sua natureza intuitiva, que essas categorias, como as outras, satisfazem de um modo absoluto a definição clássica de conceito. Elas têm, com efeito, extensão e compreensão (...)" (Puech, 1927:48-49).

chamamos universalidade é a propriedade que o conceito tem de ser comunicado a uma pluralidade de espíritos (...); ora, esta comunicabilidade é independente de seu grau de extensão. Um conceito que se aplica apenas a um único objeto, cuja extensão, portanto, é mínima, pode ser universal no sentido de que é o mesmo para todos os entendimentos: exemplo: o conceito de uma divindade" (Durkheim, 1968: 619). Assim, para o nosso autor, um conceito não pode ser *meu conceito,* posto que tem de ser comum a outros homens e, como tal, comunicar, uma vez que a conversação ou o comércio intelectual é um intercâmbio de conceitos. Sua natureza é ser uma representação essencialmente impessoal, a rigor uma representação coletiva. Não sendo assim uma representação individual, produzida por uma consciência particular, a representação coletiva corresponde à maneira pela qual "esse ser especial que é a sociedade pensa as coisas de sua experiência própria". (Durkheim, 1968:621). "Dizer que os conceitos exprimem a maneira pela qual a sociedade representa as coisas é dizer também que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade". E numa alusão crítica a Lévy-Bruhl, continua: "Recusamo-nos pois a ver nisso o produto de uma cultura tardia. Um homem que não pense por conceitos não será um homem; pois não seria um ser social" (Durkheim, 1968:626). "Pensar conceitualmente não é simplesmente isolar e agrupar juntos os caracteres comuns a um certo número de objetos; é submeter o variável sob o permanente, o individual sob o social. E posto que o pensamento lógico começa com o conceito, segue-se que ele sempre existiu; não há período histórico durante o qual os homens viveram, de uma maneira crônica, na confusão e na contradição" (Durkheim, 1968:626-27).

Mas não são todos os conceitos que podem ser considerados categorias. São apenas, como diz Durkheim, os "conceitos eminentes", isto é, aqueles "que desempenham no conhecimento um papel preponderante". Nesse sentido, "As categorias têm, com efeito, por função dominar e envolver todos os outros conceitos: são os quadros permanentes da vida mental" (Durkheim, 1968:628). Pois foi sobre esses conceitos eminentes, essas categorias, que a "École Française de Sociologie" aplicou-se em pesquisar sistematicamente, concluindo, por exemplo, que "a categoria de gênero começou por ser indistinta do conceito de grupo humano"; que "o ritmo da vida social é que está na base da categoria de tempo"; que "o espaço ocupado pela sociedade fornece a

matéria da categoria de espaço", que "a força coletiva é o protótipo do conceito de força eficaz, elemento essencial da categoria de causalidade"; que "o conceito de totalidade é a forma abstrata do conceito de sociedade" — totalidade essa, a categoria que Durkheim se propôs desvendar em seu *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse.* Pesquisas que teve em Marcel Mauss, certamente, o seu mais próximo colaborador e eficiente seguidor. Mas antes de examinarmos a contribuição de Mauss a essa ordem de estudos, examinaremos rapidamente o lugar de Lévy-Bruhl na utilização da noção de categoria.

4. Categoria e Sentimento: Lévy-Bruhl

Da mesma geração de Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl guiou-se por interesses intelectuais bastante mais próximos da filosofia, mesmo quando a partir de 1903, data de publicação de seu *La Morale et la Science des Moeurs* e depois de uma tentativa frustrada de ler a tradução de um filósofo chinês — tentativa que lhe ensina que não bastam as palavras para compreender o pensamento —, começa a se dedicar sistematicamente ao estudo da "mentalidade primitiva". O próprio tema de estudo, centrado na lógica do pensamento e não nas instituições sociais, revelava as fontes de sua reflexão. Por outro lado, suas preocupações não se cingiam a metodologias empíricas, como ocorria com os membros da "École Française de Sociologie" os quais, mesmo quando não possuíam experiência de pesquisa etnográfica de campo (como Durkheim ou Mauss), não obstante, haviam enfrentado problemas de pesquisa empírica junto à sociedade ocidental: Durkheim e Mauss na pesquisa sobre o Suicídio (quando coube ao segundo todo o trabalho estatístico). Além do mais, Lévy-Bruhl nunca se integrou na comunidade de pensamento da "École", tendo sido mais um colaborador independente, ligado a ela, talvez, por sua amizade a Durkheim e o objeto comum de interesse — o mundo primitivo. Não iremos aqui discutir as divergências entre Lévy-Bruhl, de um lado, e Durkheim e Mauss, de outro, especialmente no que diz respeito à teoria do *pré-logismo* que tornou o primeiro tão famoso. Já mencionamos linhas atrás a rejeição que Durkheim fez da caracterização da mentalidade primitiva como pré-lógica, e, no que tange a Marcel Mauss, sugerimos aqui, ao leitor interessado na polêmica e nos termos em que na época foi vazada, a leitura de, pelo menos, uma parte da mesma, intitula-

da "Mentalidade primitiva e participação" (1923).[2] O certo é que se no início de seus estudos[3] é privilegiado o plano da lógica e, por conseguinte, a observação de que o pensamento primitivo não obedeceria ao princípio da não-contradição, nos livros seguintes[4] prevalece o caráter místico desse pensamento, carregado de afetividade — aspecto mais importante do que o componente "pré-lógico" fortemente enfatizado em suas primeiras obras. Nessas é o elemento emocional a suplantar a generalização lógica.

Porém, seria enganoso ignorar a continuidade que existe em toda obra de Lévy-Bruhl, incluindo aqui *Les Carnets* já mencionados. Mesmo em *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (1910), seu primeiro livro da série dedicada à temática etnológica, poder-se-á ver que o conceito "pré-lógico" é bem mais nuançado do que sua noção vulgar, bastante difundida, inclusive nos meios acadêmicos. Senão, vejamos: escreve Lévy-Bruhl que "... a mentalidade dos primitivos pode ser chamada *pré-lógica* da mesma maneira que *mística*. São dois aspectos de uma mesma propriedade fundamental, mais do que dois caracteres distintos. Esta mentalidade, se se considera especialmente o conteúdo das representações, será chamada mística — e pré-lógica, se se consideram primeiramente as ligações. *Pré-lógico* não deve nos levar a entender que esta mentalidade constitua uma forma de estado anterior, no tempo, ao aparecimento do pensamento lógico. Terão existido grupos humanos ou pré-humanos, cujas representações coletivas ainda não obedeciam às leis lógicas? Ignoramos; contudo, é muito pouco provável. Pelo menos, a mentalidade das sociedades de tipo inferior que chamo *pré-lógico,* na falta de um termo melhor, não apre-

---

2 Essa intervenção de Mauss sobre uma comunicação de Lévy-Bruhl incluimos no volume de textos do autor que organizamos para a coleção "Grandes Cientistas Sociais", coordenadas pelo Professor Florestan Fernandes (Mauss, 1979). Claro que não se pretende aqui avaliar o vivo e o morto da obra de Lévy-Bruhl; muito menos fazê-lo com a perspectiva de seus contemporâneos, seja Durkheim ou Mauss. A distância histórica é importante, sobretudo nos casos em que livros póstumos — como *Les Carnets* (Lévy-Bruhl, 1949) — cumpriram significativo papel para uma melhor compreensão das idéias do autor e de sua capacidade de revê-las (cf., por exemplo, Florestan Fernandes, 1954; Evans-Pritchard, 1965; Cazeneuve, 1963).

3 *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inferieures* [1910]; *La Mentalité Primitive* [1922]; *L'Ame Primitive* [1927].

4 *Le Surnaturel el la Nature dans la Mentalité Primitive* [1931]; *La Mythologie Primitive* [1935]; *L'Experience Mystique et les Symboles chez les Primitifs* [1938].

senta esse caráter. Ela não é *anti-lógica;* como também não é *alógica.* Chamando-a *pré-lógica,* pretendo apenas dizer que ela não se limita acima de tudo, como nosso pensamento, a abster-se da contradição. Obedece primeiramente à lei da participação. Assim orientada, ela não se compraz gratuitamente no contraditório (o que a torna regularmente absurda para nós), mas ela não pensa sequer em evitá-lo. Com freqüência lhe é indiferente" (Lévy-Bruhl, 1910; edição consultada, 1951:78:79). Entendendo por lei da participação o princípio que rege ligações ou a "participação entre seres e objetos no interior das representações coletivas que, por sua vez, são produzidas pela experiência mística dos primitivos e cuja característica é estar fundida na experiência ordinária, Lévy-Bruhl introduz em sua análise uma nova noção: a da "categoria afetiva do sobrenatural". Com ela — segundo J. Cazeneuve — ele contribui com "uma modificação importante na filosofia que, depois de Aristóteles, limitou as categorias do pensamento ao intelecto, negligenciando o que vem da afetividade" (Jean Cazeneuve, 1963:41). Trata-se de algo a mais nas representações, senão em todas (pois há as lógicas produzidas pelo pensamento chamado científico), pelo menos em algumas — aquelas que seriam inerentes ao pensamento primitivo: nessas se observaria a simultaneidade do geral e do emocional.

Permita-nos o leitor transcrever *in extenso* os argumentos de Lévy-Bruhl, contidos na introdução de *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive* (1931), primeiro volume da segunda fase de suas investigações sobre a mentalidade primitiva: "Nossas línguas, nossas gramáticas, nossa filosofia, nossa psicologia, nossa lógica tradicionais nos habituaram a considerar a generalidade nas idéias. Elas aparecem nas operações que formam os conceitos, os classificam e estabelecem suas relações. Deste ponto de vista, a apreensão e a apreciação da generalidade pertencem ao intelecto, e somente a ele. Mas para uma mentalidade diversamente orientada, que não seria regida, como a nossa, por um ideal aristotélico, isto é conceitual, e cujas representações seriam muitas vezes de uma natureza essencialmente emocional, a generalidade residiria na idéia? Ela não seria propriamente 'conhecida', mas sobretudo 'sentida'. O elemento geral não consistiria num caráter constante, objetivo da percepção intelectual, mas sobretudo uma coloração, ou, se se quer, uma tonalidade comum a certas representações que o sujeito tomaria logo como pertencente a todas" (Lévy-Bruhl, 1931;

edição consultada, 1963:XXXIV). E conclui o autor: "Para indicar ao mesmo tempo a natureza emocional e a generalidade deste elemento, aliás inseparável dos demais no interior dessas representações, não se poderia dizer que elas pertencem a uma categoria afetiva? 'Categoria' não será tomada aqui nem no sentido aristotélico nem no sentido kantiano, mas simplesmente como princípio de unidade do espírito relativamente a representações que, mesmo diferindo entre si no todo ou na parte de seu conteúdo, o afetam porém da mesma maneira" (idem). Tal elemento, carregado de indeterminação lógica, atua no interior da categoria como um "resíduo" — se assim nos é lícito chamar, seguindo Evans-Pritchard (1967) em sua interessante comparação entre Lévy-Bruhl e Pareto —, tornando a noção de categoria afetiva algo não muito distante, quase uma antecipação, daquilo que chamamos hoje de ideologia. "Há em qualquer sociedade 'resíduos' — por conveniência vou chamá-los sentimentos —, alguns deles fazem a estabilidade social, outros a mudança social. Sentimentos são expressos em comportamento e também em 'derivações' (que outros autores chamam ideologias ou racionalizações)" (Evans-Pritchard, 1967: 92). Com Lévy-Bruhl começam a se impor ao pensamento antropológico, mesmo em sua vertente racionalista que estamos estudando, fenômenos irredutíveis às categorias do entendimento em sua acepção intelectualista, durkheimiana. Acreditamos que será com Marcel Mauss que esses resíduos, transfigurados no inconsciente coletivo, ganhem inteligibilidade no horizonte da antropologia.

5. A Descoberta do Inconsciente: Mauss

Em uma carta de 6 de janeiro de 1896 dirigida a Hamelin, o jovem Mauss, agradecendo ao mestre por seus cumprimentos pela aprovação que obteve num concurso, afirma peremptoriamente sua condição de discípulo; dele e de seu tio, Durkheim: "... Eu já lhe contei antes que o júri se apercebeu bem, quando na correção de minhas dissertações, da fidelidade com a qual eu havia guardado os ensinamentos recebidos do senhor. Disseram-me ter sempre reconhecido em mim o aluno do senhor e do meu tio. E estou certo de que eles exprimem a verdade, porque durante todo o concurso jamais pensei em outros juízes que não o meu tio e o senhor.

Fiz como se somente os senhores fossem todo o júri." [5] Seria, entretanto, necessário esse reconhecimento da importância de Hamelin em sua formação se a leitura de seus trabalhos posteriores já não indicasse claramente sua dívida intelectual tanto a ele quanto a Durkheim (cf. R. Cardoso de Oliveira, 1979:7-48). O racionalismo de ambos os mestres é, no entanto, dosado em Marcel Mauss por um extremo sentido do dado empírico, mesmo obtido por via indireta — pois, como é sabido, Mauss sempre foi um etnólogo de gabinete; condição esta todavia, que não chegava a desequilibrar a sua pesquisa nos documentos e nas fontes bibliográficas: a diligência com que a realizava seus trabalhos o demonstram sobejamente. Pode-se dizer que Mauss, no tocante à problemática da categoria, buscou programaticamente ampliar o quadro de referência empírica das representações coletivas, sobretudo as mais essenciais, aquelas que se constituem — segundo a feliz expressão de Durkheim — na "ossatura da inteligência", as categorias coletivas do entendimento. É assim que em 1924, num debate da *Société de Psychologie* sobre as relações entre a psicologia e a sociologia, declara: "As categorias aristotélicas não são, realmente, as únicas existentes em nosso espírito, ou que nele existiram e das quais é necessário tratar. Antes de tudo, é preciso elaborar um catálogo de categorias, o maior possível, a partir daquelas que, sabe-se, foram utilizadas pelos homens. Ver-se-á então que houve e que ainda há muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão" ("Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie" [1924], in Mauss, 1950:309; 1974, I:205). E dez anos depois, numa carta escrita à *Société française de philosophie,* a propósito de uma comunicação do lógico Charles Serrus, diz: "As categorias vivem e morrem com os povos e seus diversos bens (...) Pensamos haver provado isso para o gênero, para o tempo. Nosso amigo Czarnowski tenta provar para o espaço; Durkheim provou, creio eu, para a totalidade. Nós começamos a prova para a substância, e indicamos aqui um começo de prova para a 'personalidade'. A época atual dissolve bem as idéias ina-

5 Trata-se de uma carta inédita a que tivemos acesso, graças à generosidade do Dr. Philipe Besnard, coordenador do *Groupe d'études durkheimiennes,* sediado na *Maison des Sciences de l'Homme,* em Paris. Aproveitamos para agradecer a ele e a Céline Sachs, e, por extensão, à direção da Casa o gentil apoio que nos deu ao longo dos dois primeiros meses de 1981, durante os quais trabalhamos em seus arquivos e biblioteca. Agradecemos igualmente à CAPES que proporcionou nossa viagem.

tas' (...) ("Categories collectives et categories pures" [1934], in Mauss, 1969(a):150).

Mas já em 1906, em sua "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieuses", em co-autoria com Henri Hubert, Mauss recorre à noção de inconsciente para melhor dar conta da natureza da categoria. E certamente não foi a primeira vez que a realidade do inconsciente se impunha à sua observação, pois em sua aula inaugural ao curso de história das religiões de povos não-civilizados, proferida em 1902, recomendava ao "etnógrafo buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva" (Mauss, 1969(b): 369; cf. Mauss, 1979:57). Portanto, a noção de inconsciente parecia indispensável a Mauss para explicar não apenas a categoria, mas igualmente o costume, os hábitos em geral. É assim que, a propósito da magia e da noção de *mana*, escreve ainda com Hubert: "Mas para que os juízos e os raciocínios da magia sejam válidos, é necessário que tenham um princípio preservado ao exame. Discute-se sobre a presença aqui ou lá, e não sobre a existência da *mana*. Ora, esses princípios de juízes e de raciocínios, sem os quais não os cremos possíveis, é o que se chama em filosofia de categorias. — Constantemente presentes na língua, sem que sejam necessariamente explícitas, elas existem ordinariamente sobretudo sob a forma de hábitos diretores da consciência, *eles próprios inconscientes* (o grifo é meu — RCO). A noção de *mana* é um desses princípios: é dada na língua; implicada toda uma série de juízos e de raciocínios, tendo por objeto atributos que são os do *mana*, dizemos que o *mana* é uma categoria. Mas o *mana* não é somente uma categoria especial do pensamento primitivo (...), outras categorias funcionam sempre nos espíritos: as de substância e de causa. O que sabemos permite, pois, conceber como se apresentam as categorias no espírito dos primitivos" ("Introduction a l'analyse de quelques phénomènes religieuses" [1906], in Mauss, 1968:28-29). Antes desse ensaio com Hubert, já havia escrito com Durkheim "De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives [1903] (Mauss, 1969(a):13-89), onde a noção de gênero tinha sido analisada como uma categoria originária do próprio modelo da família humana primitiva. E, inspirado no mestre, havia privilegiado os fenômenos religiosos, ou o sagrado, como a instância que, no mundo primitivo, melhor revelava a sociedade e suas representações. Pela análise desses fenômenos, descobrem-se

outras categorias como a de tempo e de espaço. "Os ritos se realizam no espaço e no tempo seguindo regras: direita e esquerda, norte e sul, antes e depois, fausto e nefasto, etc., são considerações essenciais nos atos da religião e da magia; não são menos essenciais nos mitos; pois estes, por intermédio dos ritos que são descrições, comemorações, vêm se colocar no espaço e se produzir no tempo. Mas os tempos e os espaços sagrados em que se realizam os ritos e os mitos são qualificados para os receber. Os espaços são sempre verdadeiros templos. Os tempos são festas" (Idem, in Mauss, 1968: 29-30). É assim que, por exemplo, o calendário das festas religiosas fornece a noção concreta da duração, em lugar da noção abstrata de tempo. Esta categoria, como quaisquer outras representações coletivas, que possam ser consideradas "os quadros sólidos que encerram o pensamento" — como diria Durkheim —, estão integradas em contextos sociais precisos e podem ser definidas por meio de indicadores bastante objetivos.

Mas a categoria que talvez expresse a contribuição mais original de Mauss — pelo menos no tocante à problemática de que estamos tratando — e cuja breve consideração aqui muito poderá nos ajudar, não apenas a compreender o pensamento maussiano, mas a avaliar a sua atualidade, é "a noção de pessoa, a noção do 'Eu' ". É verdade que Mauss não aprofundou sua pesquisa sobre essa "categoria do espírito humano" como seria desejável — ou como ele próprio desejaria, uma vez que desde 1929, num comentário a uma comunicação de Lévy-Bruhl (Mauss, 1969(a):131-135; Mauss, 1979:177-180), já aflorava a questão da "alma, do nome e da pessoa". A formulação mais consistente do problema realizou-a, contudo, numa conferência (Huxley Memorial Lecture, 1938) que intitulou "Une Categorie de l'Esprit Humain: La notion de Personne, celle de 'Moi' ". Nela traça o que chama de história social de uma das categorias mais importantes do espírito humano, descrevendo suas formas em determinadas civilizações ou culturas, seja entre os "Pueblos", estudados por Cushing e Stevenson, seja entre os "Kwakiutl" do noroeste americano, estudados por Boas, Sapir e outros; refere-se de passagem à presença da noção na Índia bramânica e budista e na China antiga; toma-a no interior do direito romano através da palavra "persona" (personagem ou máscara) e capta seu sentido moral e jurídico (como ser consciente, independente, autônomo, livre e responsável); penetra em sua dimensão metafísica — a noção cristã de

pessoa humana, "substância e forma, corpo e alma, consciência e ação" — e, citando um teólogo, escreve: "*persona — substantia, rationalis individua:* a pessoa é uma substância racional indivisível, individual e acrescenta: "Faltava fazer dessa substância racional e individual o que ela é atualmente: uma consciência e uma categoria" (Mauss, 1950: 358; e 1974:236)

Porém, mesmo não indo além de uma mera formulação, Mauss aponta em sua conferência a importância do tratamento sociológico e histórico da categoria, feito, aliás, em conjunção com um dos temas mais importantes da filosofia do iluminismo: o da liberdade e determinismo; tema que, vale acentuar, ocupa lugar central no pensamento de dois filósofos, Renouvier e Hamelin, com relação aos quais pode-se dizer que Mauss é um descendente intelectual em linha direta (cf. de Charles Renouvier seu *Les Dilemmes de la Métaphisique Pure,* esp. caps. IV e V; e de Octave Hamelin, seu já citado *Essai*, esp. cap. V). Mas estaríamos caminhando no ínvio terreno de filosofia para os propósitos destas considerações se aqui desenvolvêssemos a problemática da relação entre consciência e liberdade e suas conexões com a noção de representação. Recorreremos, contudo, somente a duas citações de Hamelin para que sirvam de indicação sobre a natureza (por certo filosófica) do problema à época de Mauss. Mostrando que a consciência é essencial ao pensamento, escreve Hamelin: "É que o pensamento, provido de todas as suas determinações elementares e tornado ser completo, deve manifestar sua suficiência por um caráter interno e que este caráter interno é a liberdade; e que a liberdade é a mesma coisa que a vontade digna deste nome, a saber, é a mesma coisa que a resolução acompanhada de representações, isto é, é consciente" (Hamelin, 1925:365). Afirmando a identidade entre a consciência e liberdade, Hamelin mostra ser a representação sinônimo de consciência: "Temos visto que toda representação é consciente, veremos agora que a consciência constitui o essencial da representação: ela não é somente um atributo necessário da representação, ela é o centro" (Hamelin, 1925:366). Vejamos como Mauss retoma esses problemas e os submete à reflexão sociológica.

Partindo da afirmação hameliniana de que "a liberdade não é nem necessidade pura nem contingência pura, mas a síntese da necessidade e da contingência" (Hamelin, 1925: 415), Mauss começa dizendo que "A noção de liberdade — possibilidade de escolha — não aparece desde o início na

História. Ela só se purifica na ocasião do desenvolvimento do direito e da noção de responsabilidade civil e criminal; é estranha até mesmo nas primeiras fases do direito romano" ("Catégories collectives de Pensée et Liberté" [1921] in Mauss, 1969(a):123; cf. Mauss, 1979:156). É em função do "desenvolvimento da noção de indivíduo, como sujeito de direito, da moral e da religião, que se vincula a noção de liberdade propriamente dita" (idem). E acrescenta: "Ora, uma das razões pelas quais as noções de individualidade e de liberdade levaram tanto tempo para aparecerem é que era preciso o desenvolvimento das sociedades e talvez das nações modernas para que a noção de liberdade cívica, política, religiosa e econômica impusesse à consciência individual a noção de liberdade pura" (ibidem). É uma representação coletiva que se impõe à consciência individual. Porém, como representação ela é inconsciente, uma categoria do entendimento constituída social e historicamente. Mauss comprova isso recorrendo a uma argumentação que lhe é bastante familiar, desde sua experiência de executor da análise estatística de *Le Suicide* de Durkheim: "Lembramos a célebre verificação que data de um século, das principais leis estatísticas e, em particular, a exatidão das descobertas de Durkheim e outros sobre o *Suicídio*. Amanhã se suicidará um número relativamente determinado de pessoas de cada sexo, em Paris, por exemplo: necessidade. Mas quem se suicidará? Contingências possíveis, escolhas. Não há nenhuma contradição entre a determinação estatística do sociólogo e a noção de uma certa 'margem de irracional', como diz Meyerson. Ao contrário, temos sempre em alto grau a certeza (...) de que na sociedade há apenas quantidades estatísticas; contínuos de freqüência, curvas de um lado, com os descontínuos, os quanta, os limites destas curvas, de outro. Admitamos que estas curvas só descrevem o exterior dos fenômenos, mas este aspecto é sua única parte perceptível e imediatamente racional" (Mauss, 1969(a):124-125; cf. Mauss, 1979:157).[6] Tal é a interpretação que Mauss dá

---

6 A referência a Ignace Meyerson, então diretor-adjunto do Laboratório de Psicologia da Sorbonne, não é gratuita. Se considerarmos o interessante livro que ele acabaria por escrever (Meyerson, 1948), veremos o quanto Meyerson e Mauss estavam unidos, cada qual com sua metodologia, no estudo das categorias. Vale notar a forte influência que a antropologia começava a ter sobre a psicologia: "Os resultados do trabalho da Sociologia, da etnologia, na história sob suas diversas formas obrigam o psicólogo a rever

à afirmação de que a liberdade é a síntese da necessidade e da contingência. Reduzindo a noção metafísica de liberdade e a idéia cristã de pessoa, correntes no pensamento europeu de sua época, a *fatos* sociológicos, Mauss é extremamente coerente com aquilo que afirmava quase vinte anos antes — juntamente com Hubert — como programa de sua pesquisa das categorias: "Aplicando-nos ao estudo das categorias, parecia que havíamos ultrapassado nossos direitos a ponto de nos acusarem de comprometer o bom nome da sociologia nos estendendo indevidamente até os limites da dialética. Nosso domínio — se diz — vai até onde se acham as instituições. (...) Os sociólogos teriam para si apenas grupos e suas práticas tradicionais. Mas se esquecem que *há modos de pensar em comum* tanto quanto modos de agir em comum" ("Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieuses" [1906], in Mauss, 1968:35-36; o grifo é nosso — RCO). Essas modalidades de pensamento, por serem dentre as representações coletivas as mais essenciais e eminentes ao conhecimento humano — como já dizia Durkheim — e por serem igualmente inconscientes, tal como a língua o é para os seus falantes — como acrescentaria Mauss —, constituem-se numa dimensão privilegiada para a investigação antropológica e permanece, mesmo hoje, de extrema atualidade.

6. Conclusão: Presente e Futuro do Estudo das Categorias

Depois dessa breve incursão na história das idéias, cabem algumas considerações finais que nos digam algo sobre a importância da noção de categoria para a Antropologia Social moderna. Seguramente o estudo das categorias tem levado a um interessante paralelismo: de um lado, a consideração das mesmas quanto ao seu conteúdo, variável de cultura para cultura, de conformidade com a visão durkheimiana; de outro, a sua consideração enquanto um dispositivo universal da mente, como ocorre em Lévi-Strauss, num reaparecimento do kantismo. Já um antigo comentador de Durkheim — C. E. Gehlke, em seu livro *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory* (1915) — havia notado interessante característica em sua obra, observando que as categorias eram vistas por ele como "um conteúdo da mente

sua atitude a respeito daquilo que se pode chamar as categorias psicológicas" (Meyerson, 1948:119). Veja-se, ainda, o tratamento maussiano que Meyerson dá à noção de pessoa nessa mesma obra (p. 151-185).

mais do que uma capacidade" dela e que isso era perfeitamente consistente com a concepção durkheimiana de que a mente era "um sistema de representações mais do que um todo funcional" (*apud* Rodney Needham, 1967:XXVI-XXVII). Quanto a Lévi-Strauss, não será demais acentuar que o seu kantismo, por sua vez, está longe de ser uma reprodução da "analítica transcendental", pois a crítica durkheimiana à questão das categorias do entendimento (mais do que a solução que propôs) marcou definitivamente o espaço do método sociológico e incorporou-o definitivamente ao pensamento antropológico. Nesse sentido, vale lembrar uma entrevista dada há quase vinte anos atrás por Lévi-Strauss à revista italiana *Aut-Aut;* nela ele se refere à influência de Kant nos seguintes termos: "Filosoficamente sinto-me cada vez mais kantiano, não tanto devido ao conteúdo particular da doutrina de Kant, senão pelo modo específico de colocar o problema do conhecimento. Sobretudo, porque a antropologia é para mim uma filosofia de conhecimento, uma filosofia do conceito; penso que a antropologia somente pode progredir se está situada ao nível do conceito" (Lévy-Strauss, (1978:83).[7] Lévi-Strauss especifica um pouco mais essa orientação: "No fundo, no que consiste a revolução filosófica kantiana? Na tentativa de tomar como ponto de partida do conhecimento os mesmos limites do conhecimento, ou melhor, de fazer descansar toda a filosofia sobre o inventário das constrições mentais. É precisamente o que trato de fazer também eu, de individualizar um número determinado de 'constrições' que se aplicam ao espírito humano em sua totalidade, mas, em lugar de partir — como fazia Kant — de uma reflexão íntima, ou talvez de um estudo do desenvolvimento do pensamento científico na sociedade e na civilização em que nasci, trato ao contrário de situar-me o mais que posso no limite, nas sociedades mais diferentes, e de extrair uma espécie de denominador comum de todo pensasamento e de toda reflexão" (Lévi-Strauss, 1978:75). Suas conhecidas obras, *La Pensée Sauvage* (1962) e as *Mythologiques* (1964-1971), e, mais recentemente, suas "Massey Lectures", publicadas sob o título *Myth and Meaning* (1979), constituem a realização dessa orientação.

Indicado esse paralelismo, que nunca seria demasiado aprofundar numa análise mais detida, mas que por certo

---

7 Entrevista dada a Paolo Caruso e publicada em sua versão original na revista italiana *Aut-Aut*, n.º 88, de julho de 1965, pp. 7-41.

poderá ser feita noutra oportunidade, pensamos haver ao menos tocado num ponto que nos parece fundamental na antropologia moderna: o interesse pelos fenômenos cognitivos, semiológicos e simbólicos. Dan Sperber, em seu estimulante ensaio *Le Symbolisme en Général* (1974), formula um conjunto sistemático de hipóteses a esse respeito, capaz de nos levar a equacionar bastante bem a atual visão das categorias como um dispositivo universal da mente. Já a visão das categorias do entendimento em termos de conteúdo, por meio da qual se recupera de um modo mais aproximado a contribuição da "École Française de Sociologie", vemos sua atualização nos estudos sobre ideologia, que tão bem ilustra a obra de Louis Dumont. Entretanto, essa recuperação não se faz ao preço de um sacrifício total dos universais. Não será exagero dizer que com Dumont rompe-se de uma certa maneira o paralelismo, e a vertente estruturalista tende a confluir com a tradição durkheimiana, particularmente através de sua versão maussiana: quando as modalidades de pensar (e o domínio do social não era para Mauss o domínio da modalidade?), por mais variadas que sejam, não escapam de se inserirem em quadros sociais do entendimento (sistemas de idéias e de valores, ou ideológicos, para Dumont), marcados por categorias antitéticas tais como holismo/individualismo ou hierarquia/igualitarismo, por exemplo. Tais categorias (ou ideologias) serviriam para caracterizar a sociedade tradicional em relação à sociedade moderna — respectivamente holística e hierárquica, individualista e igualitária, como mostra Dumont em seu *Homo Aequalis* (1977); seriam, assim, categorias cuja "universalidade" estaria restrita a determinados tipos genéricos de "civilização" (no sentido francês do termo). Categorias menos "universais" ainda, mas "universalizáveis" no sentido dado por Durkheim, a que nos referimos páginas atrás — o que leva o nosso autor a chamar de "universais concretos" —, são, por exemplo, o par de categorias puro/impuro, que caracteriza a sociedade hindu tradicional (juntamente com a hierarquia e o holismo, naturalmente), como Dumont nos revela em seu *Homo Hierarchicus* (1966). Mas talvez seja com relação a um tipo muito particular de cultura — a cultura dos antropólogos — que Dumont articula da maneira mais clara o universal e o particular no interior de uma única categoria. "Seja, por exemplo, — diz ele — a categoria do 'parentesco'. No estado atual, ela combina, de modo imperfeito, sem dúvida, universalismo e diferença concre-

ta (...)" (Dumont, 1978, :96). E se lembramos o que ele escreveu no primeiro capítulo de sua *Introduction à Deux Theories d'Anthropologie Social* (1971), quando compara a noção do parentesco na cultura anglo-saxã (ele fala em língua inglesa) com a mesma noção expressa no idioma francês, a primeira definindo parentesco exclusivamente pela consangüinidade, a segunda incluindo consangüinidade e afinidade, vemos o quanto categorias desse tipo penetram, quase inconscientemente, os chamados discursos científicos e os tornam vulneráveis ao etnocentrismo de seus oficiantes.

Chegamos à última consideração que gostaríamos de fazer nesta conclusão. Trata-se da relação entre idéias e valores (a rigor, relação entre categorias bem ocidentais, ou modernas). Em seu artigo sobre "La communauté anthropologique et l'ideologie", Dumont vai mostrar que a separação entre idéias e valores, com duas categorias, é um fenômeno menos geral do que poderia parecer ao observador ocidental, antropólogo ou não; se considerássemos determinadas culturas "tradicionais", constataríamos que a "separação é falaciosa". "Há uma razão geral, segundo a qual o grau de diferenciação, de articulação de idéias não é independente de seu valor relativo. (...) Sem dúvida, há pouca chance de se achar idéias elaboradas com assuntos de pouco interesse (...)". (Dumont, 1978:109). E acrescenta: "Não se separando *a priori* idéias e valores, nós permanecemos mais próximos da relação real, nas sociedades não modernas, entre o pensamento e o ato, ainda que uma análise intelectualista ou positivista tenda a destruir essa relação" (idem). Isso nos evoca Lévy-Bruhl e sua categoria afetiva. Como se procurou mostrar na seção 4 deste artigo, Lévy-Bruhl praticamente descobrindo o papel da afetividade no pensamento, antecipa-se à própria descoberta da ideologia — no sentido moderno que lhe confere Dumont. Afetividade, valor, sentimento, são componentes de "relações reais" que envolvem os agentes sociais, produtores de idéias, de ideologias. E como já apontava Mauss — e Dumont corrobora —, algumas dessas idéias são fundamentais. Dumont reconhece isso e, à semelhança de Mauss, agrega a dimensão do inconsciente aos "elementos de base da ideologia" (categorias afetivas?), como nos mostra o seguinte trecho de sua introdução ao seu *Homo Aequalis:* "E eis um paradoxo clássico: os elementos de base da ideologia permanecem freqüentemente implícitos. As idéias fundamentais são tão evidentes e onipresentes que elas não têm necessidade de serem expressas;

o essencial não se diz, é o que se chama 'tradição' " (Dumont, 1977:28). E "é ao nível dessas concepções inexpressas que os pedaços aparentemente desligados de nossa ideologia se ligam (...). Eles constituem as categorias de base, os princípios operatórios da 'grade' (*grille*) de consciência, logo as coordenadas implícitas do pensamento comum" (Dumont, 1977:29). Eis como Lévy-Bruhl e Mauss sobrevivem hoje, marcando o presente dos estudos das categorias do entendimento; e como, por certo, ainda estarão presentes no futuro desses estudos. A julgarmos por dois dos mais fecundos antropólogos vivos, Lévi-Strauss e Dumont, as categorias do entendimento continuam a se constituir no centro das indagações antropológicas, especialmente junto à comunidade profissional de tradição francesa junto a comunidades de antropólogos por ela influenciadas. Partindo-se do estudo das categorias, a investigação antropológica se tornará mais liberta do sociocentrismo de que estão impregnados os horizontes conceituais da disciplina. Parece-nos que o futuro desses estudos está prioritariamente nisso; secundariamente — e como conseqüência — no deslindamento das culturas particulares (ou de universais concretos); finalmente, na busca — talvez interminável — dos universais da mente. De uma certeza, no entanto, não podemos nos esquivar: a de que mesmo enquanto antropólogos, especialistas da Cultura, estamos presos às suas determinações. Eludi-las pela análise e reflexão é o permanente desafio da Antropologia Social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAZENEUVE, J. *Lucien Lévy-Bruhl: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

DARBON, A. Lá Méthode synthétique e dans l' "Essai" d'O. Hamelin, *Revue de Methaphysique et de Morale*, 1929 : 37-100.

DUMONT, L. *Homo hierarchicus: essai sur le système de castes*. Paris, Ed. Gallimard, 1966.

————. *Introducton à deux theories d'anthropologie sociale*. Paris. Monton, 1971.

————. *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'ideologie économique*. Paris, Ed. Gallimard, 1977.

————. La Communauté anthropologique et l'ideologie. *L'Homme, 18* (3/4) : 83-110, 1978.

DURKHEIM, E. Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Méthaphysique et de Morale, 6* :273-302, 1898.

———. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totèmique in Australie* [1912] 5. ed. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
———. & MAUSS, Marcel. De Quelques formes primitives de l'étude des representations collectives. *L'Année Sociologique, 6* :1-72, 1903.
EVANS-PRITCHARD, E. E. *Theories of primitive religion* [1965]. Oxford, Oxford University Press, 1967.
FERNANDES, F. Lévy-Bruhl e o espírito científico. *Revista de Antropologia, 2* (2) :121-42, 1954.
HAMELIN, O. *Essai sur les elements principaux de la représentation* [1907]. 2. ed. Paris, Felix Alcan, 1925.
KANT, E. *Critica de la razon pura* [1781]. Traduccion directa del Aleman de José del Perojo. Ed. Sopena Argentina, 1945, t. 1 e 2.
LACROZE, R. Émile Durkheim à bordeaux. In: *Actes de l'Academie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Artes de Bordeaux*. 4. séries, 1960 : 1-16.
LÉVI-STRAUSS, Cl. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.
———. *Mythologiques*. Paris, Plon, 1964/1971, t. 1-4.
———. *Elogio de la antropología*. México, Siglo XXI, 1978. (Cuadernos de Passado y Presente, 2).
———. *Myth and meaning*. New York, Schocken Books, 1979.
LÉVY-BRUHL, L. *La Morale et la science des moeurs*. Paris, Felix Alcan, 1903.
———. *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Préface de Maurice Leenhardt. Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
———. *Les Fonctions mentales dans les societés inférieures* [1919]. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
———. *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* [1931]. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
LUKES, S. *Émile Durkheim: his life and work: an historical and critical study* [1973]. England, Penquin Books. 1977.
MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
———. *Oeuvres*. Paris, Les éditions de Minuit, 1968, v. 1.
———. ———. 1969a, v. 2.
———. ———. 1969b, v. 3.
———. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Ed. Pedagógica Universitária/Ed. USP, 1974, v. 1-2.
———. *Marcel Mauss*. Organizado por Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo, Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 11)
MEYERSON, I. *Les Fonctions psychologiques et les Oeuvres*. Paris, Librarie Philosophique J. Vrin, 1948.
NEEDHAM, R. Introduction. In: DURKHEIM, E. & MAUSS, M. *Primitive classification*. Chicago, University of Chicago Press, 1967.
PUECH, H. C. Notes sur O. Hamelin. In: *L'Esprit*, 1927 : 41-99. *Marcel Mauss*. São Paulo, Ática, 1979, p. 7-50.
OLIVEIRA, R. Cardoso de. Introdução a uma leitura de Mauss. In: *Marcel Mauss*. São Paulo, Ática, 1979:7 50.
RENOUVIER, C. *Science de la morale*. Paris, Librarie Philosophique de Lagrange, 1869, v. 1.
———. *Les Dilemmes de la métaphysique pure*. Paris, Felix Alcan, 1901.
SPERBER, O. *Le Symbolisme en général*. Paris, 1974. (Collection Savoir-Hermann).